



## Journal des anthropologues

Association française des anthropologues

Hors-série | 2011

Postures assignées, postures revendiquées

---

# D'ici et de là-bas. Les fils d'une négociation invisible

*From Here and There. The Threads of an Invisible Negotiation*

Patrick Homolle

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jda/5737>

DOI : 10.4000/jda.5737

ISSN : 2114-2203

### Éditeur

Association française des anthropologues

### Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2011

Pagination : 49-72

ISBN : 978-2-953-95998-7

ISSN : 1156-0428

### Référence électronique

Patrick Homolle, « D'ici et de là-bas. Les fils d'une négociation invisible », *Journal des anthropologues* [En ligne], Hors-série | 2011, mis en ligne le 09 mars 2015, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jda/5737> ; DOI : 10.4000/jda.5737

---

Journal des anthropologues

## D'ICI ET DE LA-BAS. LES FILS D'UNE NÉGOCIATION INVISIBLE

Patrick HOMOLLE\*

Patrick Homolle est professeur des écoles et docteur en ethnologie. Ses travaux de recherche concernent l'immigration ouest-africaine en France, ses liens avec l'espace d'origine et les problématiques liées au développement. Travaux qui se sont nourris de ses divers engagements – professionnel, militant – auprès d'associations de solidarité avec les travailleurs immigrés et d'ONG intervenant dans des actions de développement en Afrique de l'Ouest. Dans cet article, il interroge à partir de sa propre expérience de terrain au Mali les multiples tensions et implications qui traversent tout *acte* de recherche.

Pour introduire et situer mon propos, je repartirai d'un des textes emblématiques de la littérature anthropologique, *Tristes Tropiques* de C. Lévi-Strauss. Ouvrage foisonnant s'il en est, inclassable, où se mêlent plusieurs récits, notamment un récit de voyage, même si l'auteur en récuse le genre dès la première phrase : « Je hais les voyages et les explorateurs ». La suite, beaucoup plus rarement citée, me semble plus directement intéresser la question qui est la nôtre aujourd'hui : « Et voici que je m'apprête à raconter mes expéditions. Mais que de temps pour m'y résoudre ! Quinze ans ont passé depuis que j'ai quitté pour la dernière fois le Brésil et,

---

\* Courriel : phomolle@orange.fr

pendant toutes ces années, j'ai souvent projeté d'écrire ce livre ; chaque fois, une sorte de honte et de dégoût m'en ont empêché. »

De quel poids pèse donc cette « sorte de honte et de dégoût » dont parle C. Lévi-Strauss, et qui lui font différer la publication de son ouvrage de plusieurs années ? L'on fera ici l'hypothèse que cette « honte » et ce « dégoût » ont à voir avec le travail du chercheur sur son « terrain », avec la manière dont a posteriori il en rend compte et relate son expérience. Expérience qui, toujours selon C. Lévi-Strauss, n'est que « servitude », « corvées rongant les jours en pure perte » ou « heures oisives passées à attendre un informateur qui se dérobe ». Pourquoi – et pour répondre à quelle(s) injonction(s) – faudrait-il alors « narrer par le menu tant de détails insipides, d'événements insignifiants » qui constituent le quotidien du chercheur sur son terrain ? Et puis, cette phrase, que l'on pourrait presque entendre comme un aveu (un déni de l'ethnographie ?) – ou, à tout le moins, comme une question à nous-mêmes adressée : « Qu'il faille tant d'efforts et de vaines dépenses pour atteindre l'objet de nos études ne confère aucun prix à ce qu'il faudrait plutôt considérer comme l'aspect négatif de notre métier. »

L'on fera également l'hypothèse que ce poids du terrain – un paradoxe alors que celui-ci légitime le travail du chercheur auprès de ses pairs et de l'institution – a aussi à voir avec son effacement au prétexte de « scientificité », ce dont l'œuvre de C. Lévi-Strauss témoignera par la suite (et c'est en cela que *Tristes Tropiques* est un livre atypique dans la carrière du fondateur de l'anthropologie structurale). Effacement du terrain qui témoigne de l'écart entre ce qui est vécu « là-bas » et ce qui est écrit « ici », d'une tension le plus souvent invisible, mais qu'il nous faut mesurer, interroger, tant ce que l'on désigne habituellement par le terme de terrain se révèle comme le « lieu » d'un conflit (existentiel ?) entre différentes postures : celles assignées et/ou imposées par l'État et les institutions (universitaire, éditoriale) et celles revendiquées par les praticiens et chercheurs sur leurs terrains respectifs, lesquels se voient confrontés à des injonctions différentes et parfois

contradictoires, et de plus en plus soumis à la « tyrannie de l'évaluation ».

Je reviendrai, tout d'abord, sur quelques-uns des présupposés auxquels renvoie le terme de « terrain » – terme polysémique, aux acceptions multiples, et qui désigne tant le terrain d'étude du chercheur, que celui de la pratique pour les professionnels ou encore celui des mobilisations sociales et/ou politiques pour le militant. Lieu d'exposition – on s'y expose, on y est exposé – où se construisent des identités (sociales, professionnelles). Lieu de confrontation et de dialogue – avec son objet, avec soi-même, avec ses pairs, avec des devanciers – où se croisent, s'entremêlent de multiples intérêts (matériels, professionnels) et enjeux (de carrière, de pouvoir), lesquels délimitent des positions dans le champ universitaire et/ou disciplinaire. D'où les multiples tensions dont le terrain est à la fois porteur et le révélateur : « on ne peut faire l'économie du fait que nous sommes vivants », disait R. Jaulin (1994), rappelant ainsi « qu'aucune mesure ne peut s'abstraire de l'instrument de mesure », c'est-à-dire de l'homme qui mesure – de l'homme global, ajoutait-il, soulignant par là-même les multiples interactions et discours dans lesquels le chercheur se trouve personnellement engagé – jusque et y compris dans sa propre « mise en scène » pour pénétrer un univers culturel différent du sien.

Cet article s'articulera autour des trois points suivants. Premier point : comment penser le « terrain » – lieu qui désigne à la fois un espace géographique et le lieu où se déroule l'activité du chercheur ? Il y sera question de méthode et de mesures, de ces « lois de la science » par lesquelles l'on marque un territoire, l'on s'approprie un terrain au point de le faire devenir sien. Deuxième point : comment se penser soi-même sur le terrain, dans cet espace et ce moment si particulier, si singulier, où une parole rencontre une autre parole, un projet un autre projet ? Là, il sera question du champ de la rencontre. Troisième point enfin : comment rendre compte de son terrain, de la « chose vue » et de la « vie partagée » ? Là, il sera question du champ de l'énonciation. Des questions qui sont non seulement des questions de méthode – à l'heure où les

modes de production des données traditionnellement « attachés » à l'ethnologie (l'enquête de terrain, par exemple) sont très largement utilisés dans les sciences sociales –, mais aussi de posture : elles renvoient, en effet, de manière plus générale, à ce que l'on pourrait appeler une politique du terrain (Olivier de Sardan, 1995) où le chercheur tente de concilier les contraintes qu'imposent la nécessité de mesurer et sa propre subjectivité.

Autant de questions qui vont être ici discutées à partir de ma propre expérience de terrain lors d'une recherche menée dans le cadre d'un doctorat d'ethnologie, laquelle a donné lieu à une récente publication (Homolle, 2009). Inscrite dans la durée – temps long et nécessaire à la compréhension des phénomènes observés, de leur contexte, de leur dynamique –, cette expérience de terrain s'est également inscrite en des lieux et des groupes distincts : en France, dans des foyers de travailleurs migrants ; au Mali, dans des villages de la région de Kayes<sup>1</sup>, région d'où sont originaires la grande majorité des Maliens vivant en France. Une question était sous-jacente : qu'est-ce qui relie ces lieux et ces groupes, s'invente et se fabrique dans ce jeu d'aller et retour et d'identités croisées entre la France et le Mali ? Jeu que j'ai plus particulièrement étudié à partir des « associations villageoises de développement » créées par les migrants dans les années 1980, de leurs projets et de ce qu'ils modifient au village.

Plusieurs discours se sont ainsi croisés. Celui des « origines » dans sa référence à un territoire et à ses fondateurs, à une aire géographique plus restreinte (un village, un groupe de villages), à des objets qui médiatisent l'alliance avec la terre, avec les ancêtres. Discours qui inscrit l'individu dans un système complexe de relations : chaque individu réfère à un clan, à un lignage de ce clan, à un « groupe statutaire », à une unité de résidence (laquelle est aussi

---

<sup>1</sup> Région aujourd'hui partagée entre le Sénégal, le Mali et la Mauritanie (d'où son surnom de « pays des trois frontières ») et qui recouvre une aire culturelle bien particulière, celle des populations peul et soninké de la Vallée du fleuve Sénégal.

une unité de production et de consommation), à une classe d'âge, à des réseaux d'entraide et de solidarité (lesquels sont eux-mêmes déterminés par la parenté et/ou l'alliance). Second discours, ensuite, celui d'une « communauté villageoise consensuelle » dans sa référence au « développement », à ses différents acteurs, à leurs pratiques. Discours que l'on ne peut aborder sans s'interroger sur les formes et principes de ce consensus qui règne au village (celui-ci existe-t-il vraiment ?), et en reliant ces mêmes formes et principes à un « modèle »<sup>2</sup> construit par les ONG.

Dernier discours, enfin, celui des « migrants », dans sa référence à de nouvelles formes d'organisation et de pouvoir, lesquelles traduisent leur volonté d'intervenir sur les causes de leur départ du village, de transformer leur village d'origine. Discours que l'on ne peut aborder sans s'interroger sur ce que l'installation des migrants dans un espace résidentiel particulier, les foyers, signifie, modifie dans le rapport au village. Quelles transformations du collectif et de ses références ce processus de sédentarisation introduit-il ? Quelles règles sont empruntées au village, puis transposées au foyer (univers d'hommes seuls, durablement installés et faisant des séjours plus ou moins fréquents au pays) – ce que j'ai appelé le « village reconstitué » –, puis modifiées par l'appartenance des migrants à l'univers de « l'entre-deux » (quels nouveaux partages l'absence des femmes introduit-elle ?) – ce que j'ai appelé le « village réinventé ». Ces discours – il y en a bien d'autres, comme celui du religieux dans sa référence à l'islam ou encore celui du politique dans sa référence à de nouveaux modes de « gouvernance » – interagissent entre eux, se modifient au contact les uns des autres.

Des discours multiples donc, avec leur rationalité propre, leurs règles, chacun faisant appel à des univers de vie et de sens différents. Des discours qui ne sont pas sans avoir de conséquences sur

---

<sup>2</sup> D'où l'importance accordée par les ONG à ces « interlocuteurs collectifs » que sont les « villages » et les « associations villageoises », lesquels sont censés représenter ce modèle à atteindre.

la manière dont les projets sont envisagés puis mis en œuvre sur le terrain par les différents acteurs ou groupes d'acteurs qui interviennent dans le champ du développement. Si les réponses qu'apportent ces discours à un même projet sont différentes – et elles le sont, quelles que soient la nature et la dimension du projet considéré, d'où les « écarts » que l'on peut constater entre la définition d'un projet et sa réalisation, les phénomènes de « dérive », de « détournement » et/ou stratégie d'« accaparement » d'un projet par un groupe – elles posent cependant toutes, et chacune à leur manière, la question du changement et de sa maîtrise, de sa cohérence avec le champ culturel des populations. Question qui m'amènera, au cours de cette recherche, à introduire la notion de « double capture »<sup>3</sup> pour rendre compte de la complexité de processus qui s'inscrivent dans un cadre beaucoup plus large que la seule dynamique des phénomènes d'acculturation décrits par R. Bastide (1971).

Il me fallut donc faire « dialoguer » ces différents discours. D'où le dédoublement de ce qui a constitué mon terrain de recherche, mon cheminement en différents lieux et groupes, tant en France, dans les foyers de travailleurs migrants, qu'au Mali, dans des villages de la région de Kayes<sup>4</sup>. D'où également les multiples

---

<sup>3</sup> Concept emprunté à G. Deleuze dans *Dialogues* (1996), et que reprend, d'une manière différente, M. Sahlins dans *La découverte du vrai Sauvage* (2007). Il y montre notamment comment le côté destructeur de la rencontre (colonisation, capitalisme, mondialisation) oblige à des remaniements, à des adaptations qui prolongent, réactualisent, les traditions, transforment les modes d'existence des populations. Ce qui produit non des replis identitaires ou des « figements de l'être », mais des recompositions (langues, formes d'art, institutions, etc.) dont les résultats, les résultantes sont imprévisibles. Cette imprévisibilité renvoie également à ce que R. Jaulin dans *Exercices d'ethnologie* (1999) appelle la « valeur du jeu de vivre », jeu qui témoigne de la liberté des hommes dans l'invention quotidienne de leur monde.

<sup>4</sup> Cette recherche a donné lieu à plusieurs séjours dans des villages de la région de Kayes, principalement dans la commune de Maréna-Diombougou (qui comprend huit villages) et en particulier à Diataya. Recherche qui m'a également amené à résider dans d'autres villages de la région de Kayes

tensions qui ont traversé ce processus de recherche, les unes se rapportant au choix des mesures à effectuer, les autres à la position de l'observateur dans ce jeu qu'il tente de maîtriser et dont il est partie prenante, les dernières, enfin, à la manière dont celui-ci peut jouer des différentes postures qui lui sont assignées.

**Méthode et mesures : la « littérature des instruments »<sup>5</sup>**

– Premier point. Comment penser le « terrain », terme qui désigne à la fois un espace géographique particulier, limité, mais jamais « neutre » (dans son choix comme dans ses implications : le chercheur est tout autant « travaillé » par ses obsessions que par ses désirs géographiques, théoriques ou esthétiques ; ce qui confère au travail de terrain cette double dimension de voyage intérieur et en même temps d'ouverture au monde), et le lieu où se déroule l'activité du chercheur ? S'il est dans la vocation de l'ethnologue d'« aller sur le terrain » pour en traduire, décrypter, restituer les différents « langages », ce détour par le terrain est aussi, pour le chercheur, un « passage obligé ». Lieu d'une expérience singulière, le terrain agit ainsi comme une instance de légitimation du travail du chercheur auprès de ses pairs (surtout s'il s'agit d'un premier terrain), au même titre que le « laboratoire » pour le physicien ou le biologiste – les procédures de validation et d'évaluation en sont cependant différentes, de même que le caractère de reproductibilité de l'expérience.

S'établit ainsi une relation privilégiée entre l'ethnologue et son « terrain ». Relation qui n'est jamais « neutre », elle non plus.

---

(cercle de Nioro-du-Sahel), d'autres régions du Mali, notamment les régions de Mopti et de Tombouctou, de manière à varier le champ de mes observations, à les rapporter à d'autres contextes (migratoire, géographique, socio-historique).

<sup>5</sup> Cf. Guibert (2003), Latour & Fabbri (1977). La première étend cette expression au champ des écrits professionnels (mémoires, rapports d'étude, articles, etc.), les seconds au texte scientifique qu'ils définissent comme « composé d'un empilement de textes : le *contexte* sur lequel le texte agit, l'*infratexte* sur lequel il s'appuie ».



Elle ne peut, en effet, se dissocier ni d'une problématique de référence qui la traverse, la fonde, ni du rapport de l'ethnologue à la société qu'il côtoie et qui l'accueille pour un temps plus ou moins long – cette inscription dans la durée différenciant par ailleurs radicalement la position de l'ethnologue de celle du « voyageur ». Elle ne peut non plus se dissocier des outils qu'utilise le chercheur pour en rendre compte : « il n'est pas de description qui soit vierge de théorie », rappelait B. Malinowski, soulignant par là que cette dernière sous-tend constamment le regard, et qu'elle est toujours au moins sous-jacente à ce qui est dit.

Les outils conceptuels et méthodologiques utilisés au cours de ce travail de terrain empruntent, pour une large part, à l'ethnologie descriptive de Robert Jaulin, et plus particulièrement à deux de ses ouvrages : *Gens du soi, gens de l'autre* (1973) et *Exercices d'ethnologie* (1999). Ce dernier ouvrage est le prétexte à une réflexion sur le « métier » d'ethnologue. Guidée par le souci d'éclairer des choix parmi plusieurs possibles, l'ethnologie est ici prospective, non dans la proposition de solutions pour aménager un territoire – c'est le sujet de l'une des études réunies dans ce livre –, mais parce qu'elle en appelle à une réflexion plus générale sur la cohérence et la globalité d'un univers culturel, sur le mouvement qui l'anime, R. Jaulin parle à ce propos d'« invention de vivre ».

Et c'est précisément quelques-unes des manifestations de cette invention de vivre que j'ai tentées de décrire lors de mes différents séjours au Mali. Il s'agissait d'appréhender un univers culturel, d'en définir les éléments qui le composent à partir de quelques-uns des actes<sup>6</sup> de quotidienneté ou d'existence qui fondent cet univers culturel. Certains de ces actes sont aisément identifiables de par le nombre peu élevé de personnes qu'ils concernent. Il s'agit du *kâ* ou de la concession, lieu de résidence de la famille élargie, dont la

---

<sup>6</sup> Tout *acte* – habiter, se nourrir, produire – est d'abord un acte culturel de partage. En cela il ne peut se définir « en soi » ; il n'est jamais isolé, élémentaire, indifférent au contexte où il se déploie. Quel que soit l'acte considéré, il engendre des groupes qui se différencient.

taille peut varier d'une dizaine à plus d'une centaine de personnes. Cette unité d'habitation ne peut cependant s'envisager indépendamment d'autres unités qui lui sont associées. Elle est en effet, pour ses membres, le lieu d'autres partages que celui de la seule résidence : partage d'un même espace de consommation, partage d'un même espace de production. Leur taille peut, là-aussi, varier : elle est fonction des groupes – d'hommes et/ou de femmes – qu'elle réunit à un moment donné pour un acte donné. Par exemple, et pour ce qui concerne l'acte de production, chacun, homme et femme, à l'intérieur d'une même unité de production, possède son propre champ qu'il cultive, seul ou en groupe – et là aussi, il fallut définir la composition de ces groupes –, et dont le fruit de la récolte lui appartient en propre. Une question était, là aussi, sous-jacente : l'émigration influait-elle sur la taille, la composition (ou la recomposition) de ces différents groupes, de ces différentes unités, et de quelle manière ?

Aucune des réponses à ces questions ne peut être donnée d'emblée ou de façon évidente. Une longue intimité – laquelle est porteuse de cette immédiateté intuitive (R. Jaulin) et de cette ouverture à l'autre et à soi-même sans lesquelles l'ethnologie ne serait qu'un inventaire ou une simple collection de faits hors la vie – partagée avec mes hôtes, comme de nombreuses, et parfois lentes, observations furent donc nécessaires pour définir ces unités et leurs propriétés, les corrélérer à d'autres informations (l'habitat et ses transformations, l'occupation des sols, la répartition des terres, les différents cercles de pouvoir, les réalisations des migrants, etc.).

Ces procédures de description et de recueil de données ne peuvent pour autant s'envisager sans faire référence au champ de la rencontre.

### **Le champ de la rencontre**

– Deuxième point. Comment se penser soi-même sur le terrain ? Ce qui oblige à réfléchir à ce qui se joue dans la rencontre, dans cet espace et ce moment si particulier, si singulier, où une

parole rencontre une autre parole, un projet rencontre un autre projet (de connaissance, une façon de vivre, etc.).

Au Mali, le village de Diataya fut le terrain privilégié de cette recherche. Pourquoi ce village-là plutôt qu'un autre – alors qu'il est, en apparence, si semblable à d'autres villages de la région (ses particularités m'apparaîtront plus tard, lors notamment du travail de terrain) ? J'avais eu l'occasion, à plusieurs reprises, de rencontrer, à Paris, des migrants originaires de ce village, de partager repas et « causeries » avec eux lors de fêtes et de soirées organisées dans l'un des foyers où résident la plupart des ressortissants de ce village. J'avais également eu l'occasion de rencontrer des membres de l'association villageoise fondée par ces mêmes migrants, d'assister à leurs réunions au foyer. Invité par l'un des membres de cette association, par ailleurs salarié d'une ONG, le GRDR<sup>7</sup> (Groupe de recherche et de réalisations pour le développement rural), je participais aussi à des séminaires et débats organisés par celle-ci sur les problématiques liées au développement.

De ces liens tissés au fil de ces différentes rencontres devait émerger mon projet de recherche. Mon parcours personnel et professionnel n'y était pas étranger non plus ! Quelques années auparavant, j'avais été confronté à cet univers de l'« entre-deux » auquel appartiennent les migrants. Je travaillais alors pour le compte d'une association, Accueil et Promotion. Formateur pour adultes, j'y ai encadré, pendant plusieurs années, des stages destinés à des migrants originaires d'Afrique du Nord et d'Afrique de l'Ouest. Au cours de ces stages, j'avais pu mesurer combien cet éloignement de soi, et de ses propres repères, pouvait s'accompagner de rêves brisés, d'histoires interrompues. J'avais également pu mesurer combien étaient grandes les blessures de l'histoire coloniale et combien celle-ci pesait encore de tout son poids sur le parcours des migrants. J'avais enfin pu mesurer combien était importante

---

<sup>7</sup> Cette ONG accompagne, depuis de longues années, les dynamiques de développement en Afrique subsaharienne, notamment dans la région de Kayes.

l'appropriation d'un espace comme celui des foyers, d'un lieu qui de synonyme d'exclusion ou de relégation dans un espace contraint pouvait se révéler aussi celui de l'initiative retrouvée.

Si le village de Diataya fut le terrain privilégié de cette recherche, il fut aussi celui de questions auxquelles me renvoyèrent mes interlocuteurs, ces derniers ne se privant pas d'interroger ma « science » (et ses prétentions ?) de même que le sens de ma présence au village. Celle-ci pouvait intriguer : ne relevait-elle pas, en effet, d'une trajectoire, celle de l'homme blanc ? D'une trajectoire qui le conduisit à revêtir – et peut-être là plus que partout ailleurs en Afrique de l'Ouest –, de multiples masques : ceux tout d'abord, du « marchand » et de l'« explorateur » pendant la période de traite, puis ceux du « médecin-militaire », du « missionnaire » ou de l'« administrateur » pendant la période coloniale, et, depuis les indépendances, ceux de l'« expert » et du « développeur ».

Ce champ de la rencontre ne pouvait donc être « neutre », indemne de toutes les précédentes rencontres, anciennes ou plus récentes, qui eurent lieu au village. Plusieurs *toubab* m'y avaient en effet déjà précédé : des techniciens, des agents de santé, des membres d'associations ou d'ONG apportant « aide », « soutien » et « conseil ». Si je venais en « ami » ou en « militant » de par mon appartenance à l'une de ces associations (Les amis de Diataya et Salamou) qui participait au financement de l'école du village, je n'apportais cependant pas grand-chose dans mes bagages : quelques lettres et photos, quelques petits « cadeaux » destinés à des familles de migrants, de la noix de kola ; en tous cas, rien qui puisse ressembler à un quelconque « projet », si ce n'est celui de ma propre recherche.

Que pouvait alors bien venir faire un *toubab* dans un village de brousse comme celui-là ? Qu'avait-il à échanger, à donner ? De l'argent, des médicaments ? Des nouvelles d'un parent, d'un mari, d'un frère ou d'un ami parti en France ? Quelles pouvaient être ses intentions ? On « testa » donc le *toubab* en plusieurs occasions, le mit à l'épreuve afin de savoir s'il était digne de confiance, respectait les règles élémentaires qui régissent la vie d'un village de brousse.

On lui tendit également quelques petits « pièges » pour savoir comment il allait réagir devant telle ou telle situation ou savoir si sa langue n'était pas trop « fourchue ». On lui demanda même s'il voulait s'installer et prendre femme au village – et dans ce cas, on était prêt à lui servir d'intermédiaire au regard des dépenses que cela pouvait occasionner vu sa position de *toubab* –, testant là son sens de l'humour quant à un sujet aussi délicat.

« Voyeur », « écouteur » et « guetteur », je le fus donc tout à la fois, me trouvant sans cesse engagé dans un jeu de connivence avec mes interlocuteurs. Mon implication dans les événements du quotidien, petits et grands, qui ponctuent la vie domestique en fut un exemple. Je mangeais – avec les hommes de la famille –, cultivais la terre, faisais la lessive, parfois la cuisine, pilais le mil ou allais chercher du bois en brousse ou de l'eau au puits – ce qui provoqua nombre de commentaires chez mes interlocuteurs au regard de tâches qui sont traditionnellement réservées aux femmes dans un univers culturel où les rôles et places de chacun sont extrêmement sexués et/ou distribués en fonction de l'appartenance à un groupe statutaire, à une classe d'âge. L'on tolérait les « écarts » du *toubab*, on s'en amusait même parfois, le plaisantant à l'occasion en l'affublant du surnom de l'aînée des filles de la maison. Je parcourais là – au début de manière confuse, puis de manière plus consciente à mesure que progressait ma réflexion – les différentes places que les membres du village m'assignaient.

Connivence qui fut aussi celle d'un temps partagé. D'un temps qui, peu à peu, modifiait la perception des faits observés – le temps prend une dimension particulière sur le terrain. D'un temps fait d'attente, parfois longue, source d'innombrables malentendus et contresens, mais cependant nécessaire à la compréhension des codes et règles d'un jeu dont j'étais partie prenante. Des codes et des règles qui devaient m'inscrire dans une relation privilégiée avec les « anciens » du village. En effet, l'un des principes organisant la vie sociale en pays soninké est la séniorité, principe qui organise la distribution de la parole entre les membres d'un groupe : la parole a d'autant plus de poids qu'elle est portée par un aîné ; l'autorité de

l'aîné n'est pas discutable – elle peut être source de conflit sans pour autant en remettre en cause le principe. Ainsi, s'il m'était facile de rencontrer les chefs de famille ou les aînés de tel ou tel lignage, la rencontre en leur présence des femmes et des plus jeunes m'était impossible, les uns et les autres gardant alors le silence. Il me fallut donc trouver des biais pour rencontrer les uns et les autres sans pour autant contrevenir à ces codes et règles qui régissent l'organisation sociale des villages en pays soninké.

Un *toubab* dont la présence et les questions pouvaient déranger, son comportement aussi – mon insistance à partir en brousse intriguait, inquiétait même : quel intérêt pouvait bien trouver un *toubab* à suivre des bergers peuls et leurs troupeaux le long des rives du lac Magui, à récolter des plantes ou à s'enquérir de l'histoire du village ? On lui retourna alors ses questions, lui demandant de nommer les plantes qu'il connaissait, raconter l'histoire de son propre village... ! Un *toubab* que l'on prenait également à témoin lors de palabres ou lorsque de vieilles querelles revenaient en mémoire, ressurgissaient d'un passé qu'il valait mieux, selon certains, ne pas trop évoquer sous peine d'emmêler encore un peu plus les dires de chacun. Les discours auxquels je fus confronté furent donc multiples<sup>8</sup>, jouant tout à la fois de la position

---

<sup>8</sup> La confrontation de ces discours fut l'objet de plusieurs entretiens avec les « anciens » du village. Lorsque je fis part à l'un de mes interlocuteurs du caractère contradictoire de plusieurs des récits ayant trait à la fondation du village, celui-ci me répondit : « Nul ne peut dire où est la vérité dans cette histoire, ni si elle existe... C'est un peu comme l'eau chaude et l'eau froide : tu les mets ensemble, il y a un changement de température... À la lumière de tout ce qui a été dit, toi, tu vas t'asseoir sous un arbre... tu regardes bien toutes les histoires que l'on t'a racontées, les points communs, les différences, et puis tu fais la part des choses. Mais, il faut que tu te souviennes d'une chose : toutes les vérités ne sont pas bonnes à dire. » L'entretien fut alors interrompu à la demande de mon interlocuteur, une vive discussion s'engageant entre plusieurs des participants. Discussion dont l'objet, tel qu'il me sera rapporté par la suite par l'interprète qui traduisait nos propos, était de savoir en quoi l'histoire du village pouvait bien intéresser un *toubab* et si celui-ci, de retour en France, n'aurait pas la « langue un peu trop facile ».

de mes interlocuteurs et de la mienne, de la confusion qu'entretient le langage entre « homme blanc » et « homme de savoir ».

Confronté à ces questions, je le fus également par le biais d'entretiens réalisés lors de mes différents séjours sur le terrain – des entretiens répétés à quelques jours d'intervalle ou à plusieurs mois de distance, ce qui permettait de diversifier l'objet de mes questions, de croiser les informations recueillies d'un entretien à l'autre. Plusieurs entretiens ont nécessité la présence d'un interprète. Traduits d'une langue à une autre, les propos restitués passent donc inévitablement par le « filtre » que constitue toute traduction. Si ce recours à des interprètes pose des questions d'ordre linguistique – celles-ci concernent la traduction et la difficulté de faire sienne la pensée d'un autre –, il pose aussi des questions d'ordre méthodologique. Celles-ci concernent plus particulièrement le dérangement provoqué par la présence d'un observateur, le contexte et les conditions de production des différents discours. Les situations et positions occupées par chacun des interprètes ne pouvaient pas non plus être sans conséquences sur la manière dont les propos des uns et des autres m'étaient retranscrits. Ainsi, les statuts, histoires personnelles<sup>9</sup> et degré de confiance dont chacun pouvait bénéficier au village ont-ils joué ; de même, ont pu jouer les liens de parenté et/ou d'alliance entre certains de mes interlocuteurs ; de même, enfin, qu'ont sans aucun doute joué ce qu'ils pensaient des conséquences possibles, favorables ou défavorables, de nos entretiens et conversations pour l'avenir de

---

<sup>9</sup> L'exemple de mon « logeur » au village est à cet égard intéressant. Directeur de l'école franco-arabe du village depuis la création de celle-ci il y a une vingtaine d'années, il n'est cependant pas originaire de la région. Sa nomination fut ainsi source de conflit : à la traditionnelle méfiance des populations vis-à-vis de l'administration et de ses fonctionnaires s'ajoute, dans ce cas particulier, une autre dimension, d'ordre ici religieux, les interdits qui sont les siens n'étant pas les mêmes que ceux de la communauté villageoise, notamment en ce qui concerne les interdits alimentaires et sexuels.

leurs relations personnelles avec tel ou tel individu, tel ou tel groupe.

Confronté à ces questions, je le fus de bien d'autres manières encore. Connu de tous mes interlocuteurs, mon métier d'enseignant m'assignait une place particulière dans le village, celle de « lettré », de familier de l'écrit. Mon lieu de résidence n'y était sans doute pas étranger non plus. Invité par le directeur de l'école du village, je logeais dans sa concession – plusieurs des enseignants et leurs familles y logeaient également –, disposais d'une pièce dans sa case d'habitation : j'y dormais, y prenais mes repas, y écrivais aussi. Position qui, comme celle d'« ami du village », mettait en jeu des pouvoirs et/ou des rapports de force que je maîtrisais plus ou moins bien selon les circonstances et mes interlocuteurs, mais que certains d'entre eux ne manquaient pas d'utiliser : ainsi, ai-je été très souvent sollicité pour écrire une lettre à un parent, servir d'intermédiaire auprès d'associations, prêter de l'argent pour mener à bien tel ou tel projet, remplir ordonnances et prescriptions médicales en l'absence de l'infirmier d'un dispensaire.

### **Le champ de l'énonciation**

– Troisième point. Du terrain au texte ou comment rendre compte de son terrain, de la « chose vue » et de la « vie partagée » ? Trois niveaux ici se croisent : ce qui est de l'ordre du processus de recherche, de ses différentes temporalités, et qui renvoie au « terrain » ; ce qui est de l'ordre du discours, de ses modes et techniques d'exposition ; et enfin, ce qui est de l'ordre d'une commande institutionnelle (la rédaction d'un article, d'une thèse, ...). Ces trois niveaux, chacun à leur manière, influent sur l'écriture, sur ce mouvement qui mène du « terrain » au « texte » : « Écrire, c'est nouer avec un terrain, mais aussi avec des devanciers, des autorités, des pairs, un dialogue » (Perrot & de la Soudière, 1994). Ce dialogue est également de l'ordre de la négociation entre ce que l'on a vu et vécu « ailleurs », le champ de la rencontre, et ce que l'on dit et écrit « ici », le champ de l'énonciation. Cette question du discours, de la pluralité de ses registres, n'est pas propre à l'ethnologie : on la



retrouve, en effet, dans ce qu'il est convenu d'appeler les « sciences de l'homme ».

Ce qui oblige à envisager la question de la restitution, de ses différentes formes (si celles-ci sont diverses, l'écrit reste cependant le média privilégié, sinon référentiel de la communauté des ethnologues), à s'interroger sur ce que signifie écrire – au sens de transmettre. À s'interroger également sur les rapports qu'entretiennent littérature et ethnologie : « Le passage de ce qu'on a vécu ailleurs à ce que l'on dit ici n'est pas de nature psychologique. Il est littéraire », rappelait C. Geertz, (1996 : 82), soulignant ainsi les fils de cette négociation invisible qui conduit du « terrain » au « texte », et amène, la plupart du temps, le chercheur à « faire disparaître le désordre des faits, l'incohérence du quotidien » (Bensa, 2008) ou à taire le répétitif, l'ennuyeux, la banalité du quotidien – ce que G. Perec nomme « l'infra-ordinaire ». Dans l'écriture et la mise en forme de l'expérience ethnographique sont ainsi à l'œuvre des stratégies discursives complexes dont le choix renvoie à des « rhéoriques de la persuasion » (les faits ne parlent pas d'eux-mêmes !), lesquelles sont également à mettre en relation avec l'horizon d'attente du texte (ses destinataires).

### **Le terrain ou la tentation du secret**

Lieu souvent rêvé et fantasmé avant même de s'y rendre, le « terrain » a le parfum du secret, le goût du possessif (mon terrain), d'une exclusivité<sup>10</sup> que l'on voudrait croire à soi-même réservée

---

<sup>10</sup> Le chercheur est bien souvent identifié à son « objet de recherche », à son « terrain ». Ainsi, les « Dogon » du Mali ont-ils été considérés, et ce pendant longtemps, comme le terrain exclusif – sinon la chasse gardée ? – de l'école française d'ethnologie rassemblée autour de la figure emblématique de M. Griaule. Cette identification du chercheur à son objet de recherche ou à son terrain se double parfois d'une fascination envers celui-ci. Cela semble particulièrement vrai, là encore, dans le cas des Dogon, aucun peuple n'ayant été l'objet d'autant d'études et d'ouvrages depuis leur « découverte ». Cette fascination, que les Dogon continuent encore aujourd'hui d'exercer, ne procèderait-elle pas de cette « fiction de l'indigène non contaminé » que B. Malinowski nommait déjà ainsi en son temps et que les

(même si d'autres vous y ont déjà précédé), d'une vérité. Le détour par le terrain n'a-t-il pas, en effet, valeur de vérité, et le regard de preuve ? « Ce que j'ai vu, je l'ai vu de mes propres yeux », a-t-on coutume de dire, prévenant d'éventuelles critiques quant au regard porté : la chose vue – et donnée à voir dans sa réalité « primordiale » (Geertz) à ceux qui ne l'ont pas vue ! – a ainsi valeur de preuve, elle valide l'information, lui confère son caractère « scientifique », sa légitimité.

La chose vue contribue ainsi à donner sa puissance de vérité au terrain : machine à produire du « vrai » – ou encore du « vécu », de l'« authentique » selon la commande institutionnelle et/ou éditoriale dont le texte peut aussi être l'objet –, « l'expérience de terrain garantit en quelque sorte que la vérité se trouve dans le texte ethnographique » (Kilani, 1994). Une vérité que d'aucuns voudraient sans doute croire partagée bien au-delà de la seule rationalité locale dont elle peut témoigner ; vérité qu'une série de procédés et de conventions narratives viendront, par la suite, bien souvent renforcer. Le retrait du narrateur et son remplacement par un « narrateur invisible » : le « nous » scientifique ; la disparition des hors-texte<sup>11</sup> et des écrits intermédiaires au profit d'un texte institutionnel lissé de toute aspérité, en sont des exemples parmi d'autres.

---

travaux de M. Griaule ont, me semble-t-il, contribué à entretenir en laissant dans l'ombre les phénomènes d'acculturation déjà à l'œuvre dès cette époque ?

<sup>11</sup> Pour une définition du « hors-texte », on se reportera à l'article de R. Lourau (1994) consacrée à l'écriture dans les sciences de l'homme. Il y est question du « chantier de la recherche » et de ce qui habituellement figure en *hors-texte* (avant-propos, journal de terrain ou de recherche – lequel est généralement non publié ou publié après le texte institutionnel), parallèlement au travail scientifique proprement dit, de cette partie non montrée, non visible du travail du chercheur sur le terrain, mais qui n'en demeure pas moins indispensable à la compréhension des faits observés.

### **Entre « bricolage » et « initiation »**

Le terrain engloutit, possède, dévore. On s'immerge, se plonge dedans, s'y débat aux prises parfois avec une rationalité qui semble vous échapper. On cherche : l'« autre », le « divers », le « lointain », le « proche » ; on s'y cherche aussi. Alors on part, on se met en quête, on enquête. On est là pour ça, en service commandé, un ordre de « mission » en poche. On cherche un fil, on en trouve plusieurs, ça fait une pelote, un sac de nœuds. On s'emmêle à trop vouloir les démêler, on s'y égare plus d'une fois, comme dans un labyrinthe dont on chercherait, en vain, la sortie. On s'en échappe pourtant (mais sur quel fil tirer ?), on y revient (on aime ça !). Alors qu'on croit enfin tenir un fil, celui-ci oblige à des tours et détours que l'on n'avait jusqu'alors guère soupçonnés. On le déroule quand même ce fil, avec le secret espoir de voir venir le tout avec la partie ! On tisse sa propre toile... La recherche avance ainsi, pas à pas, cahin-caha, avec ses bonheurs partagés et ses périodes de doute, sa petite cuisine et ses grands plats, son bricolage qui fait parfois comparer le travail de terrain au « tour de main » de l'artisan dans son atelier<sup>12</sup>. On avance ainsi prudemment, à tâtons, puis d'un pas plus assuré, porté par-delà similitudes et différences vers des intuitions dont on va par la suite, et par différentes procédures, vérifier la pertinence.

Dans l'abondante littérature consacrée au « terrain », celui-ci est souvent décrit comme un lieu d'apprentissage, voire d'initiation. Un lieu où se révèle à l'ethnologue la vérité d'un système culturel. L'archétype de ce modèle pourrait être le récit d'Ogotemmêli rapporté par M. Griaule dans *Dieu d'eau*. Organisé en trente-trois

---

<sup>12</sup> Cette analogie entre le « tour de main » de l'artisan et le travail de terrain renvoie à l'une des étymologies du mot *atelier* (*astella*) – qui en vieux français désigne le copeau, l'éclat de bois. Lieu de transformation d'une matière brute en un objet fini et où seraient donnés à voir – à travers éclats de bois, déchets et copeaux – quelques-uns des signes d'ordinaire invisibles de cette fabrication de l'objet. Cette analogie renvoie également à ce qui n'est que rarement évoqué dans le texte ethnographique : le lent et patient travail de recueil des données, leur traitement et mise en forme.

journées, ce récit entre le vieux chasseur et l'ethnologue apparaît comme de l'ordre de la « révélation » – celle-ci aura lieu plusieurs années après le début des travaux de M. Griaule, lorsque l'informateur acceptera de se faire le porte-parole de sa communauté. Si le texte nous dévoile peu à peu la complexité de l'univers culturel dogon, l'ethnologue s'y met cependant en scène, apparaissant comme le seul détenteur d'un savoir sur l'enquête proprement dite : initiateur de ce moment où il a suscité et recueilli le récit, il devient l'« élu » d'une communauté. Son « adoption » par celle-ci, puis le rituel organisé quelques années plus tard lors de ses funérailles en témoignent. Cette position particulière du chercheur dans le champ de la rencontre fait de lui un « maître » de la production du récit : seul à en connaître le contexte et les conditions de production, il est également le seul à pouvoir témoigner de la vérité d'une parole, de son caractère « scientifique » ; le seul enfin – dans la plupart des cas – à en signer le texte. D'où la situation de quasi-monopole qu'exerce le chercheur sur les données qu'il a produites et qui l'incite parfois à s'enfermer dans une solitude, jalouse et délibérée, de peur de se voir déposséder de son terrain.

Cette opacité dans la production des données n'est-elle pas d'ailleurs la marque de fabrique du texte ethnographique, ce qui en signe « l'authenticité » ? Elle le « labelliserait » en quelque sorte, justifiant par là même la posture scientifique de son auteur auprès de ses pairs et de l'institution universitaire.

### **De la « loi de la science » à la subjectivité assumée**

Mais, qu'est-ce qui fait « science », valide le travail du chercheur sur son terrain ? Est-ce cette manière si particulière de se déprendre de son objet, de l'« objectiver », de le tenir à distance pour en prendre la mesure – la « juste » mesure ? Est-ce l'appareillage statistique, critique ou bibliographique qui accompagne le texte et lui confère cette aura « scientifique » ? Est-ce l'érudition des commentaires que l'on retrouve en notes de bas de page ? Ou bien les schémas, cartes, graphiques et tableaux qui parsèment son discours ? Tout cela ne concourt-il pas plutôt à l'effacement de ce

qui est vécu sur le terrain devant ce qui est montré, donné à voir : « l'ethnographie ne peut se désigner comme science qu'à la condition d'effacer la trace de ce que fut le travail sur le terrain. [...] La marque de la scientificité ou de l'objectivité se repère donc ordinairement entre le clivage institué entre le sujet de l'énonciation ethnographique et l'ensemble des énoncés produits sur la culture indigène, soit dans la différence entre l'avant-propos et le texte. C'est une propriété remarquable du texte ethnographique qu'y soit régulièrement occulté le sujet de l'énonciation (c'est-à-dire, ici, l'auteur), lequel s'efface devant ce qu'il énonce de son objet » (Favret-Saada, 1977 : 52). Existe ainsi un décalage entre narration savante et réalité vécue sur le terrain, ce qui conduit, au prétexte de scientificité ou d'objectivité à désindexer les faits de leur commentaire ou de leur contexte de production, alors « qu'il s'agit de rendre compte non pas de ce que les individus sont et des causes à jamais mystérieuses de leur altérité collective mais de ce qu'ils font en tant que sujets singuliers et des raisons de leurs actes au sein d'un espace social déterminé » (Bensa, *op. cit.*).

De cette « littérature des instruments » que j'évoquais précédemment, découlent un certain nombre de postures qui nous sont assignées sur nos terrains respectifs, en particulier celle de faire « science » pour répondre aux critiques qui nous sont adressées par les « sciences dures » ! Mais cette position de neutralité et d'observation distanciée que requiert la science, avec son corollaire, l'« objectivité », n'est-elle pas plutôt la plus sûre manière de réifier, d'enfermer les faits observés – et les individus – en des modèles stéréotypés ? Découle sans doute aussi de cette injonction ce « pacte ethnographique »<sup>13</sup> qui lie le chercheur à ses pairs, à ses lecteurs (également à l'institution qui commandite ses travaux !), et qui lui fait obligation de rendre compte des conditions de production de son discours, de ses coordonnées : il s'agit en l'occurrence ici non seulement d'explicitier « d'où l'on parle », mais aussi « d'où l'on a

---

<sup>13</sup> Ce terme renvoie à la notion de « pacte autobiographique » proposée par P. Lejeune (1975).

produit ses données, et comment ». C'est ce que J.-P. Olivier de Sardan (*op. cit.*) nomme l'« effet de réalité », effet qui provient de la mobilisation de données produites lors du travail de terrain – des données brutes qui vont par la suite être « montées » (comme on le dit, par exemple, des images d'un film), sélectionnées, coupées, recollées, mises en scène en fonction de divers procédés démonstratifs et narratifs.

Or, il n'y a pas une réalité qui serait celle du « terrain » – d'un monde à part, décrit de l'extérieur, où se rejouerait sans cesse la grande « scène anthropologique » initiale –, une réalité qui pourrait se concevoir indépendamment du travail de l'ethnologue, de son projet de connaissance. La question est peut-être alors celle que résume D. Rolland dans son récent ouvrage *Glissements de terrain* (2007) où elle relate son expérience malgache – elle y pose un regard critique sur le rôle de l'ethnologue : « Il reste à chercher quel est le discours *juste* (c'est moi qui souligne) que l'on pourrait tenir, le discours honnête, celui de la rigueur ou celui de l'affectif, celui qui offrirait une place à ce vécu si confus que fut le rapport entre l'ethnologue et ce qu'il continue de nommer son terrain, celui du respect, celui qui ne juge ni n'affabule. [...] Être ethnologue, c'est peut-être susciter la confiance de l'autre, abolir la distance de lui à vous, neutraliser l'histoire » (2007 : 46).

Mais ce discours juste est-il seulement possible ? L'on peut, à tout le moins, tenter de s'en approcher au plus près ; sa recherche relève d'une tension extrême<sup>14</sup>, d'un fragile équilibre entre deux tentations (ou prétentions ?) : celle d'effacer la distance entre soi et

---

<sup>14</sup> Tension que l'on retrouve à l'œuvre dans tout écrit procédant d'une *commande* institutionnelle, en particulier dans le champ universitaire, exercice où il vous faudra, au risque de trop vous exposer à la critique, faire preuve de « scientificité » et de rigueur dans la démonstration (prévoir un chapitre sur la problématique, un autre sur la méthode, les concepts utilisés, un autre encore sur l'originalité du point de vue défendu, son caractère novateur et ses apports à la connaissance de l'objet). Il vous faudra de l'objectivité – un brin de « subjectivité » assumée également –, de la raison, de la cohérence, de la logique, de la patience, ...

l'autre sur le terrain au risque d'un abandon de soi et celle de la rétablir dans le texte au moyen de constructions théoriques et/ou de procédés narratifs. Cet aller-retour entre l'observation de terrain et l'élaboration de descriptions des systèmes culturels est au cœur de la démarche ethnologique, et ceci quelle que soit la position théorique revendiquée par le chercheur. Cependant, « disant l'autre, l'ethnologue se dit toujours aussi lui-même. Et s'il ne se dit aussi lui-même, s'il prétend s'effacer derrière son regard, son respect, ses méthodes, il efface aussi l'autre, le rend aussi absent que lui-même. Il ne produit alors que du discours ou de l'image illustrant à l'occasion la vie mais foncièrement hors d'elle » (Renaud, 1994 : 11). Sans doute n'est-il pas aisé de concilier l'engagement sensible – l'immédiateté intuitive – et les nécessités de mesure et de restitution qu'appelle l'ethnologie. C'est sans doute là l'une des difficultés à laquelle elle est confrontée, difficulté qu'aucune posture méthodologique ne peut à elle seule venir complètement résoudre. Mais c'est aussi ce qui fait d'elle un acte d'existence touchant au plus intime.

### RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BASTIDE R., 1971. *Anthropologie appliquée*. Paris, Payot.
- BENSA A., 2008. « De l'autre côté du mythe ». Entretien avec Alban Bensa, réalisé par Grelet S., Lary M. & Patrouillard V., *Vacarme*, 44.
- FAVRET-SAADA J., 1977. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris, Gallimard.
- GEERTZ C., 1996. *Ici et là-bas. L'anthropologue comme auteur*. Paris, Métailié.
- GUIBERT R., 2003. *Former des écrivains*. Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.
- HOMOLLE P., 2009. *D'une rive à l'autre. Associations villageoises et développement dans la région de Kayes au Mali*. Paris, L'Harmattan.

- JAULIN R., 1973. *Gens du soi, gens de l'autre*. Paris, 10/18.
- JAULIN R., 1994. « Le lieu de l'ethnologie », *Ethnologie(s)*, 1, Revue du département d'ethnologie de l'université Paris7-Denis Diderot : 15-25.
- JAULIN R., 1999. *Exercices d'ethnologie*. Paris, PUF.
- KILANI M., 1994. « Du terrain au texte. Sur l'écriture de l'anthropologie », *Communications*, 58 : 45-60.
- LATOUR B., FABBRI P., 1977. « La rhétorique de la science : pouvoir et devoir dans un article de science exacte », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 13 : 81-97.
- LEJEUNE P., 1975. *Le pacte autobiographique*. Paris, Seuil.
- LÉVI-STRAUSS C., 1955. *Tristes tropiques*. Paris, Plon.
- LOURAU R., 1994. « Traitement de texte », *Communications*, 58 : 157-166.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1995. « La politique du terrain », *Enquête 1*, Ed. Parenthèses : 71-109.
- PERROT M., de la SOUDIÈRE M., « L'écriture des sciences de l'homme : enjeux », *Communications*, 58 : 5-21.
- RENAUD R., 1994. « Déclarations d'attentions », *Ethnologie(s)* 1 : 7-14.
- ROLLAND D., 2007. *Glissements de terrain. Une ethnologue dans la vallée de la Matitanana*. Bordeaux, Elytis.
- SAHLINS M., 2007. *La découverte du vrai Sauvage*. Paris, Gallimard.

### **Résumé**

Cet article se propose d'aborder quelques-unes des multiples tensions qui traversent tout *acte* de recherche. Comment penser le « terrain », lieu qui désigne à la fois un espace géographique et le lieu où se déroule l'activité du chercheur ? Il y sera question de méthode et de mesures, de ces « lois de la science » par lesquelles l'on marque un territoire au point de le faire devenir *sien*. Comment se penser soi-même sur le terrain, dans cet espace et ce moment si particulier, si singulier, où une parole rencontre une autre



parole, un projet un autre projet ? Là, il sera question du champ de la rencontre et de son illusoire neutralité. Enfin, comment rendre compte de son terrain, de la « chose vue » et de la « vie partagée » ? Là, il sera question du champ de l'énonciation et de ses stratégies discursives. Des questions qui sont non seulement des questions de méthode – à l'heure où les modes de production des données traditionnellement « attachés » à l'ethnologie sont très largement utilisés dans les sciences sociales –, mais aussi de posture : elles renvoient, en effet, de manière plus générale, à ce que l'on pourrait appeler une *politique du terrain* où le chercheur tente de concilier les contraintes qu'imposent la nécessité de mesurer et sa propre subjectivité.

**Mots-clefs : enquête de terrain, Mali, ethnologie, champ de la rencontre, restitution, littérature des instruments.**

#### Summary

##### From Here and There. The Threads of an Invisible Negotiation

This article examines some of the multiple tensions that run through all *acts* of research. How should one think the « field », a site that designates both a geographical space and the place where the researcher's activity occurs? It will be a question here of methods and measurements, of those « scientific laws » through which one marks a territory to the point of making it *one's own*. How should one think oneself in the field, in this highly specific space, where the words and projects of different people meet? It will be a question here of the field of this meeting and of its illusory neutrality. Finally, how to give an account of one's field, of « what was seen » and of the « shared life »? It will be a question here of the field of enunciation and discursive strategies. These are not simply questions of method – at a time when the modes of production of data traditionally « attached » to ethnology are widely used in the social sciences – but also of position: they refer in fact, more generally, to what one could call a *politics of the field* where the researcher attempts to reconcile the constraints imposed by the need to measure and their own subjectivity.

**Key-words: fieldwork, Mali, ethnology, meeting point, restitution, methods literature.**

\* \* \*